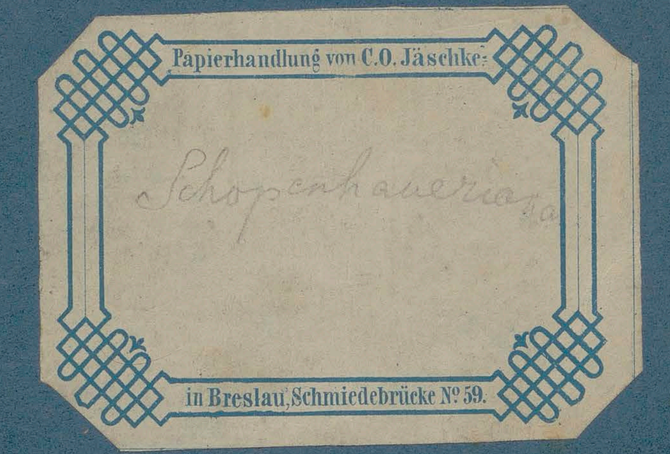
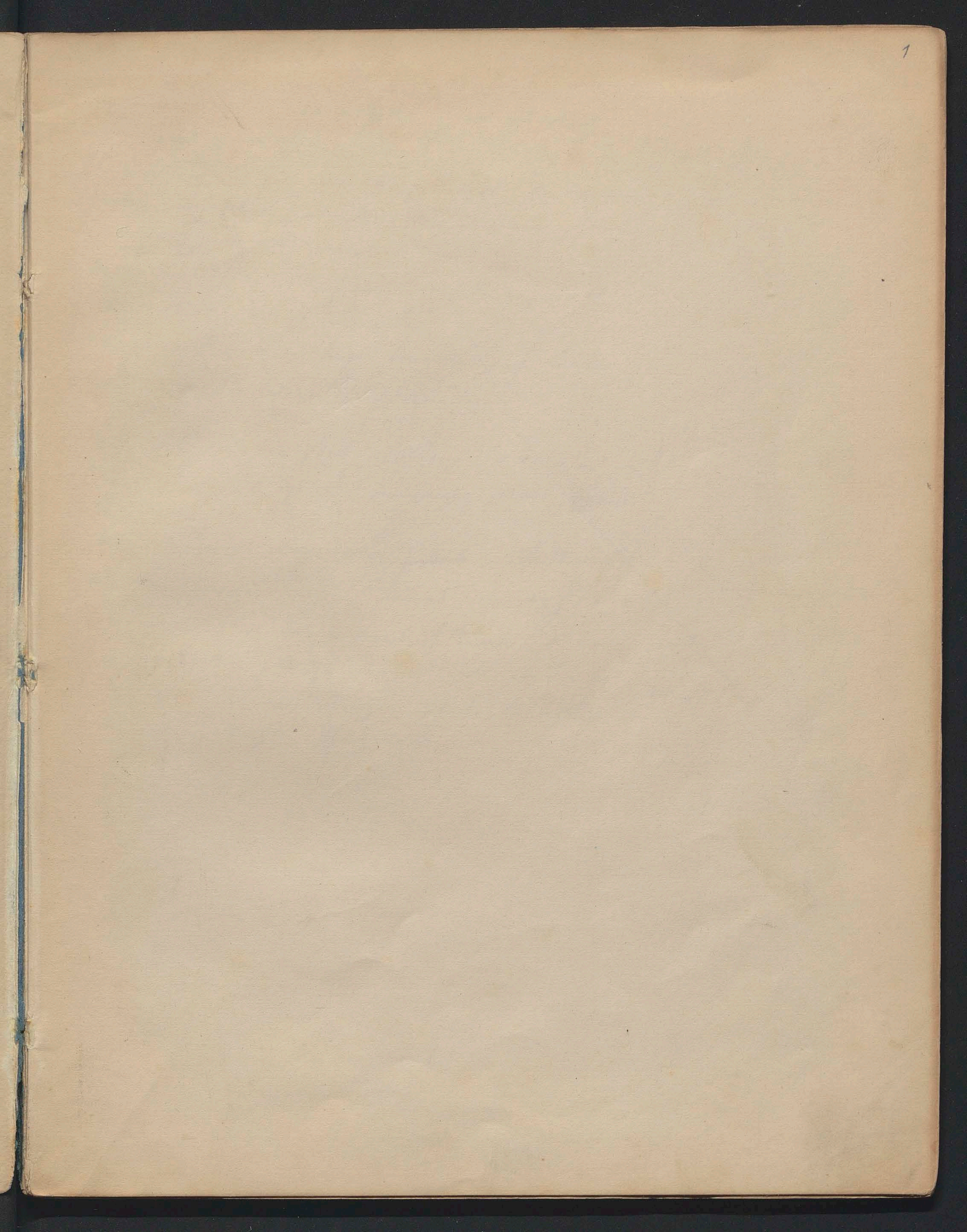
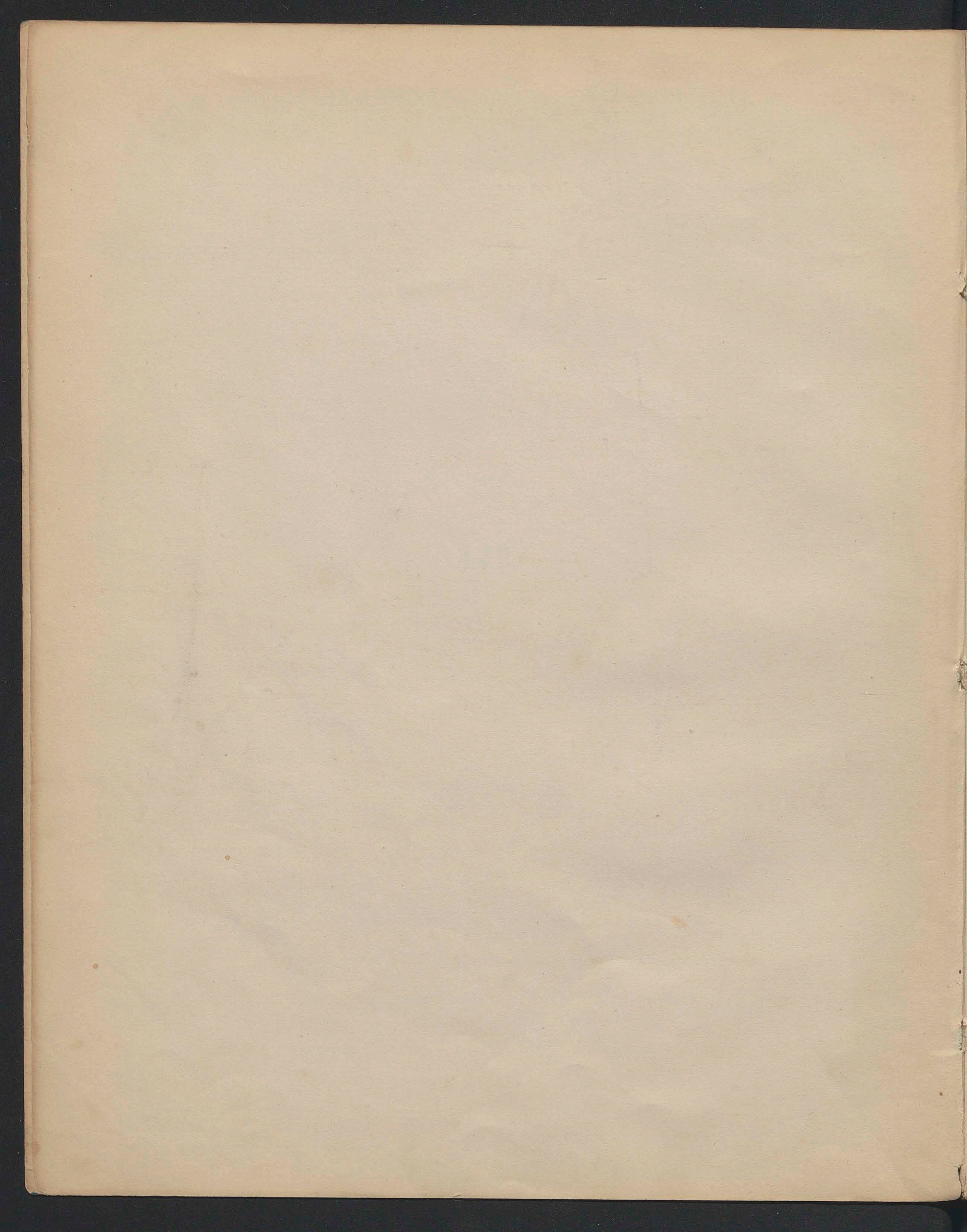

Papierhandlung von C.O. Jäschke:
Schopenhaueriana
in Breslau, Schmiedebrücke No. 59.





Die resultate, zu denen Schopenhauer in der erkenntniß-theorie gelangt, sind fg:

1) Die vorstellung ist ein werk des verstandes, der sie aus sinnlichen eindrücken, vermittelst der anschauungsformen des raumes u. der zeit zusammensetzt.

2) alle menschl. erkenntniß basirt auf diese vorstellung, sowohl die anschauliche wie die abstracte.

3) Nur die mathemat. begr. beruhen auf innerer anschauung der reinen sinnlichkeit.

—

Der erste satz ist zum theil richtig – aber raum u. zeit sind mehr als blosse anschauungsformen ~~unseres~~ intellects.

Die beiden anderen sätze sind ~~falsch~~ unvollständig; nicht alle unsere abstractes wissen kommt von aussen.

Schopenhauer ist in der erkenntnißtheorie zu denselben resultaten gelangt, wie die materialisten. —

Bei bildung der vorstellungen ist die thätigkeit der einbildungskraft übergangen

sinnl. eindruck

phantasie (anschauung ~~verstand~~)

|

verstand (äußeres obj.)

|

vernunft (relation der obj.

II phantasie (innere anschauung

|

vernunft

Disposition.

1) entstehung der vorstellung.

a) der sinnl.

b) der abstracten

2) die reine anschauung

3) mangelhaftigkeit.

Zusätze.

a) Auf welche weise dies aber zu stande kommt wissen wir nicht und Schopenhauer belehrt uns darüber nicht). Der verstand, dessen aufgabe die vollziehung des causalitätsgesetzes ist, das aufsuchen der ursache zum empfundenen sinneseindruck, kann wohl die fertige vorstellung nach aussen verlegen und ihr ihren platz im raume anweisen, unmöglich aber sie zu stande bringen. Es würde dies also nur sache der äusseren sinnlichkeit sein, und von ihr sagt auch Schopenhauer, sie schaue an. Die anschauung ist aber stets ein fertiges, im raum ausgedehntes object; wie ist dies zu stande gekommen? Das causalitätsgesetz kann wohl dieses object nachweisen als ursache unserer ~~vorstellung~~ empfindung, es kann auch die veränderungen darlegen, welche zwei angeschaute objecte gegenseitig auf sich ~~ausüben~~, aber es kann ~~die~~ keine synthese ~~dieser~~ der ~~veränderungen~~ sinnesempfindungen ~~oder~~ liefern.

Wenn wir nun sagen, nicht der verstand, sondern die sinnlichkeit liefert uns die im raum sich dar~~stellende~~ bietende ~~vors~~ anschauung, so ist uns damit wenig geholfen.

Denn was ist diese sinnlichkeit? Sprechen wir von äusserer sinnlichkeit, so sind es offenbar jene fünf allbekannten sinne.

Wir können zwar die anzahl dieser sinne vermehren, z. b. durch den sinn der hand, wie prof. Branisś gethan hat. Vielleicht können wir noch mehrere sinne in dieser sinnlichkeit unterscheiden, wie es versucht hat Émile Jaques Pérès, in seiner noologie ou philosophie de l'intelligence humaine (Paris 1862). Dabei stellt er jedoch fest, dass die äussere sinnlichkeit nicht ein einziges ganze ist, sondern aus unterschiedlichen, scharf gesonderten theilen besteht, von denen einige thätig sind, andere ruhen, nie aber alle zugleich mit einem object sich beschäftigen. Soll nun der raum die subjective möglichkeit überhaupt aller anschauung sein, so muss seine form entweder in jedem einzelnen sinn vollständig enthalten sein und dessen wesentliche eigenschaft bieden, oder aber in allen sinnen zusammen, so dass die einzelnen sinne für sich allein blos data zur raumanschauung liefern, und erst eine neue geistesthätigkeit aus diesen datis die raumanschauung construirt. Die erste annahme ist schwer festzuhalten. Die einzelnen sinne liefern nie die vollkommene raumanschauung, sondern stets müssen mehrere zu diesem zwecke zusammenwirken, bis wir endlich die

gehörige übung erlangt haben und oft mit einem einzigen sinn uns behelfen können. Indessen gilt dies nicht für alle. Der geruchssinn kann wohl die richtung angeben, aber in einer unvollkommenen weise; manchmal vermag er es gar nicht, z. b. wenn ein stark duftender gegenstand mit seinem geruche ein zimmer erfüllt. Wir müssen dann oft bewegungen nach allen seiten hin unternehmen, bis wir endlich durch die stets stärker werdende ausdünstung in die nähe des gegenstandes geleitet werden. Der geruchssinn bedarf also der unterstützung durch körperbewegungen. Der gehörssinn liefert uns die richtung, aber ebenfalls nach längerer übung und muss gewöhnlich durch die bewegung des körpers unterstützt werden.

Nehmen wir den vollkommensten sinn, das auge. Dieses liefert uns nur zwei dimensionen. Ein operirter blindgeborner hat vor sich die weisse wand eines zimmers, an derselben stehen zwei braune schränke und mehrere stühle. Er wird nur eine weisse fläche wahrnehmen und auf derselben mehrere braune flecken in unbestimmten umrissen. So beweisen es die vorgenommenen beobachtungen. Später erst ~~übt~~ ~~er~~ sein auge, und erkennt

die gegenstände, wie sie sind, ausgedehnt in drei dimensionen. Diese übung des auges besagt aber nichts anderes, als dass der anfangs unentwickelte sinn später uns die data zu liefern vermag, aus der das denkende subject die anschauung zusammensetzt.

Wenn also auch die sinnesempfindung der anfangspunkt für die anschauung ist, so ist diese selbst kein werk der sinne sondern ein akt des denkenden ich, welches die empfindung als zu ihm nicht gehörig, nach aussen zurückweisst und sie als bestimmtheit der aussenwelt auffasst. Diese äussere anschauung ist noch keineswegs vorstellung, wie Sch. meint, sondern indem sie vom denkenden ich in wechselbeziehung gebracht wird zur empfindung aus der sie entsprungen, entsteht die wahrnehmung. Diese wird vom ich aufgenommen als ein moment seiner eigenen bestimmtheit. Das ich indessen verhält sich ihr gegenüber ganz wie bei der sinnlichen empfindung. Es sondert sie, als nicht zu seiner reinen wesenheit gehörig, von sich ab, indem es sie durch das innere anschauen von neuem objectivirt. Indem aber das ich nebenbei fortfährt dieser angeschaute object festzuhalten als eine bestimmtheit seiner selbst, so entspringt aus dieser doppelten thätigkeit, des in sich aufnehmens der wahrnehmung und des inneren anschauens derselben, die vorstellung. Für Sch. giebt es nur eine art von vorstellungen, nämlich die concreten oder anschaulichen; sie sind aus empfindungen entstanden, welche, eingekleidet in die subjective anschauungsform des raumes, vom verstande nach aussen verlegt, also objectivirt und dort nach dem rein subjectiven gesetze der causalität verknüpft werden. Eine solche vorstellung natürlich, die ihre ganze form a priori vom intellect erhält und deren existenz auch nur von dem apriori gewissen satze der causalität abhängt, kann eigentlich gar nichts objectives in sich enthalten. Denn selbst der sinneseindruck, welcher ihr vorangeht, enthält nichts objectives, nichts an ihm weisst nach aussen hin. –

Einem schwachen, unerfahrenen knappen, der ich bin, ist es noch nicht gestattet, eine lanze zu brechen für oder gegen die ausschliessliche idealität der anschauung. So viele der ersten unter den deutschen philosophen haben sich getummelt in diesem turnei, und sind

aus ihm mit mehr oder weniger glück geschieden.
Die frage ist nämlich die, ob die gesetze des anschauens und der angeschauten welt unabhängig von einander dieselben sind und wiewohl ohne zusammenhang dennoch genau mit einander übereinstimmen, oder ob die anschauungsformen und ihre gesetze rein subjectiv sind und das innere wesen der dinge nicht berühren. Im jahre 1851 hat der vortreffliche Cournot mit gewohnter umsicht diese frage berührt (Essai sur les fondements de nos connaissances. Paris 1851); er ist jedoch nur zu negativen resultaten gelangt. Er hat nämlich seine meinung dahin abgegeben, dass die widersprüche, welche bei der annahme einer absoluten realität des raumes und der zeit zwischen den dingen und ihren denk. bestimmungen zu tage treten, dass diese widersprüche, ~~und~~ welche die Kantischen antinomien hervorgerufen haben, uns keineswegs nöthigen, zu ihrer beseitigung die absolute idealität des raums und der zeit zu proclamiren, sondern dass sie schon gehoben sind, sobald wir mit Leibnitz ihnen die relative realität eines phänomens zugestehen.
Eine solche lösung der frage konnte natürlich nicht genügen und deshalb hat man ihr ohne unterlass eine grosse aufmerksamkeit zugewendet.

Noch kürzlich hat Trendelenburg mit eindrin-
gendem scharfsinn sein urtheil abgegeben in dieser
streitfrage (logische untersuchungen. I. 156 fg. 2 aufl.)
Er ist nach ~~nur~~ langem nachdenken zu der ~~resultat~~
überzeugung gelangt, dass raum und zeit nicht allein
subjective denkformen sondern auch objective bestimmungen
des seins sein können. Dieses resultat ist aber nicht
neu, denn schon vor vielen jahren (1834) hat Braniss
in seiner metaphysik gelehrt, dass die bestimmungen
des seins dieselben sei, wie die des denkens. Die
Trendelenburgische darstellung hat diesen gedanken
nicht erweitert, auch nicht durch neue beweise gestützt;
im gegentheil, während er bei Braniss auf der
ganzen ausführung seiner metaphysik beruht
und aus ihr als resultat entspringt, stützt ihn
Trendelenburg nur durch eine negative polemik gegen
die Idealisten, indem er ihnen vorwirft, nicht nach-
gewiesen zu haben, dass raum und zeit ausser im
denken nothwendig wo anders nicht vorkommen können.
Wir denken demnach, die entscheidung der frage gebührt
nicht Trendelenburg, sondern Braniss.

Wir erlauben uns hier noch einige bemerkungen anzuknüpfen, gegenüber dem idealismus Schopenhauers.

~~gebührenden antheil an der bildung der sinnlichen vorstellungen gönnen sollen.~~

137

Wir sprachen bis jetzt von der anschaulichen concreten vorstellung, also an die gegenwart eines objects der aussenwelt geknüpften vorstellung. Aus ihr lässt Schopenhauer ohne weiteres die abstracte vorstellung, den begriff entstehen. Wie er die unterscheidung in subjective und objective, sowohl bei der sinnesempfindung, als auch beim anschauen ängstlich vermieden hatte, so noch mehr bei der vorstellung. Und doch lag diese scheidung so nahe. Sobald die gegenstände innerhalb des wirkungskreises unserer sinnesorgane wechseln, so thuen es auch die ihnen anhaftenden vorstellungen. Und wiederum bleiben uns vorstellungen der verschwundenen objecte, wir bewahren sie im gedächtnisse, rufen sie wieder hervor vermittelst der einbildungskraft und gewahren dann, dass sie oft stark abweichen von ihren aequivalenten in der aussenwelt. Diese differenz zwischen den subjectiven vorstellungen, welche wir im gedächtniss aufbewahren, und den objectiven vorstellungen, welche uns täglich und stündlich von aussen her aufgedrängt werden, diesen misston, welcher zwischen ihnen obwaltet, bestrebt sich das denkende ich zu versöhnen. Es versucht das unmittelbar vorgestellte dasein unterzubringen unter die gedachten, im wort objectivirten vorstellungen, dies ist aber nur möglich, indem es die vielheit der sinnlich wahrgenommenen dinge fallen lässt und sie unterreiht unter die einheit des wortes, unter ein allgemeines. Aus dieser allgemeinen auflösung des inhaltes der sinnlich-objectiven vorstellungen gehen nun die begriffe hervor mehr oder weniger abstract, je nachdem der inhalt der sinnlichen vorstellung mehr oder weniger zersplittert wird. Das erzeugen der begriffe ist demnach für das in seiner entwickelung vorschreitende ich eine unabwendbare nothwendigkeit; so oft es in einen widerspruch mit sich oder seinem inhalte geräth ist es gezwungen, diesen widerspruch sich zu entziehen. Für Schopenhauer existirt ein solcher widerspruch gar nicht; er kennt nur eine vorstellung, nämlich die unmittelbar anschauliche, die an die sinnliche gegenwart geknüpfte vorstellung; sie verbürgt sich selbst und strahlt in klarem sonnenlicht, während über die abstracte vorstellung, den begriff sich nur ein matter, erborgter mondenschein ergiesst. Der begriff hat seinen ganzen gehalt nur von der anschaulichen erkenntniss

und nur in beziehung auf sie. Während die anschauliche vorstellung sich selber genügt, ~~während~~ ~~Unter den anschaulichen vorstellungen der sinnenwelt~~ Aus ihr alles klar, fest und gewiss ist, haften an der abstracten erkenntniss der zweifel und ~~auch denen des verstandes (raum und zeit) entspringt~~ der irrthum; in ihrem gefolge erscheinen ~~Unter ihr~~ die sorge und die reue (Vgl. "die welt" I. p. 41 fg.) ~~die abstracte vorstellung. Zu ihr rechnet begreift~~

Schopenhauer alle begriffe ohne ausnahme; sie sind alle der bequemlichkeit wegen gebildet worden, indem man an den einzelvorstellungen das zufällige fallen liess und das wesentliche festhielt.
Dass der grösste theil unserer begriffe ihren ursprung den sinnlichen vorstellungen verdankt, ist allgemein bekannt; sie sind ein werk der erfahrung und a posteriori entstanden. In so fern hat auch Schopenhauer recht. Dass er aber alle ~~abstracte~~ erkenntniss der vernunft zurückführen will auf sinnliche anschauungen, ist ein bedenklicher irrthum.
Schopenhauer sieht jeden begriff als ausdruck eines genus an und führt ihn auf eine sinnliche einzelvorstellung zurück. Dieses verfahren ist ~~natür~~ richtig ~~von~~ für die art- und gattungsbegriffe, von denen wir schon oben erwähnt haben, dass sie ~~zum~~ den sinnlichen begriffen ~~mitgerechnet~~ beigezählt werden müssen. Aber hiermit ist der reichthum unserer begriffe noch keineswegs erschöpft. nicht alle lassen sich auf so leichte weise unterbringen.

Für die mathematischen begriffe gilt schon dieses verfahren nicht. Stuart Mill hat deutlich nachgewiesen, dass sie ihre entstehung keiner inductiven verfahren, wie die von sinnlichen vorstellungen abstrahirten begriffe verdanken. Während die sogenannten abstracten begriffe stets auf anschauliche vorstellungen zurückweisen, und ihren werth gänzlich einbüssen, sobald man ihren sinnlichen ursprung nicht mehr nachweisen kann, sind die mathematischen kenntnisse gänzlich unabhängig von der erfahrung. Sie beruhen auf a priorischem wissen. Schopenhauer nimmt dies an, Kant hat dasselbe gelehrt. Allein beide sind im unrecht, wenn sie ausser den sinnlichen, nur noch den mathematischen begriffen ein berechtigtes dasein zugestehen. Sie beruhen auf reiner vernunftanschauung; die sinnlichen zeichen, vermittelst derer sie ausgedrückt werden, sind nur ein erleichterungsmittel für ihre handhabung, aber keineswegs unentbehrlich.

Indessen sind die mathematischen begriffe nicht die alleinigen, welche uns die vernunftanschauung liefert

Es bleiben nämlich noch eine grosse zahl von begriffen zurück, welche sich, ebensowenig wie die mathematischen kenntnisse, auf sinnliche empfindungen, als ihren allerletzten ursprung zurückführen lassen. Es sind gerade die

begriffe, welche stets am meisten ~~bis jetzt~~ das menschliche geschlecht beschäftigt haben, nämlich die vernunftbegriffe oder auch ideen. Woher sind sie entstanden? ~~Uebergehen~~ Mit stillschweigen können wir sie unmöglich übergehen, und abfertigen sie mit dürren worten, wie Schopenhauer es gethan, noch weniger. Schopenhauer hält sie für abstractionen eines sehr hohen grades, ~~wo~~ so dass sie schon gänzlich durchsichtig geworden und allen ihren reellen inhalt eingebüsst haben. Er hat hierbei hauptsächlich im auge die idee gottes, die ideen des seins, des wahren, des schönen, des guten u.s.w. Wir können indessen ihre existenz nicht leugnen, ja wir beschäftigen uns mit ihnen mehr, als mit allen andern begriffen, und selbst diejenigen, welche von ihnen nichts wissen wollen, werden doch stets wie von einem drückenden alp, von ihnen belästigt. ~~und~~ Ihr krampfhaftes bestreben sie von sich abzuschütteln, beweist am besten, dass sie ihr dasein nicht für scheinbar halten.

Wir lassen hier die frage nach dem ursprung dieser begriffe unbeantwortet. Wir glauben an ihre aprioristische existenz, wir entscheiden uns aber nicht dahin, ob sie auf reiner innerer anschauung wie die mathematischen begriffe beruhen, oder ob sie das

resultat einer spontanen selbstbewegung des denkenden subjectes ~~ist~~ sind, welche ~~zuletzt~~ per einer absoluten einheit des denkens und seins fortschreitet. Wir wollen heute kein eigenes system aufstellen, wir wollen nur die resultate des schopenhauerschen ~~system~~ denkens darlegen, mit seinen mängeln und lücken.

Welcher daemon nöthigt uns also die ~~sichere~~ gewisse gegenwart zu verlassen und uns in eine undeutliche, nebelhafte welt hineinzuverirren, in der wir, sobald wir einen sichern schritt thun wollen, stets ängstlich zurückschauen müssen nach dem sichern gestade, welches wir muthwillig verlassen haben? Wir thun dies aus reiner bequemlichkeit, antwortet unser philosoph; wir wollen nicht die ungeheure last der anschaulichen vorstellungen mit uns herumschleppen. Um sie leichter zu handhaben, zerlegen wir sie in ihre bestandtheile, wir nehmen ihre verschiedenen eigenschaften und beziehungen und bewahren sie auf, um ~~sie leichter gebrauchen~~ ein bequemes reisegepäck bei uns zu haben, welches wir jeden augenblick öffnen können, zur befriedigung unserer bedürfnisse. (Vgl. "wurzel" 95)

Der nutzen ist ~~also~~ allerdings gross, aber nicht minder gross sind die leiden und üble folgen, welche die begriffe hinter sich herschleppen, und es ist schwer zu sagen, ~~auf~~ nach welcher seite des ~~ausschlag~~ überschuss sich

hinzeigt. (Vgl. "wurzel" 91 u. 92) Das operiren mit abstracten ~~Wir besitz~~ vorstellungen ist in vergleich mit den an die sinnliche gegenwart geknüpften anschauungen etwas bedeutend vollkommeneres; ja der einzige vorzug, den wir vor den thieren voraus haben sollen, aber in jener sinnlichen gegenwart selbst nicht ~~kein~~ Schopenhauer keinen misverhältniß, keinen zwiespalt, der auf etwas höheres, als seine versöhnung und aufhebung hinwiese ja durchaus erforderte. Wir stehen vor neuem vor einer grossen kluft im entwickelungsgange des menschlichen geistes, wir haben sie übersprungen, ohne zu wissen, weshalb und auf welche weise eigentlich wir diesen tollkühnen salto mortale unternommen haben? Hat er uns aber wirklich gerettet? sind wir am ziele unseres denkens und wissens und können nun froh zurückschauen auf die mühsame reise? Schopenhauer glaubt es. Für ihn befasst sich die menschliche vernunft nur mit abstracten vor ~~best~~ begriffen, welche sämmtlich zurückweisen auf jene concreten, anschaulichen vorstellungen, und ohne welche sie keinen werth haben, wie banknoten werthlos sind, sobald man aus der sie garantirenden kasse den ~~bank~~ervorrath heraus nimmt ~~genommen hat~~.

Dass viele ~~vorstellung~~ begriffe auf sinnliche vorstellungen zurückweisen, ist unläugbar, und in so fern hat Schopenhauer recht. Indem unser denkendes ich, nicht der bequemlichkeit wegen, sondern unzufrieden mit seinem sinnlichen wissen, mit den objectiven vorstellungen, diese mit den in seinem innern sich ablagernden subjectiven vorstellungen in übereinstimmung bringen will, lösst es die mannigfaltigen bestimmungen des äusseren daseins von den gegenständen, an denen sie haften, ab und schafft sie um zu begriffen, wobei er viele dinge zugleich unter einer solchen abstracten bestimmungseinheit sich denkt. Indem ihm auf diese weise eine begriffliche welt entsteht, welche parallel fortläuft mit der äusseren, wirklichen sinnenwelt, empfindet das denkende ich den grossen unterschied, welches zwischen diesen beiden sphären besteht. Es wird genöthigt die wahrheit seiner gedachten begriffe nachzuweisen an den gegenständen der aussenwelt, ~~und~~ und diese wahrheit als eine objectiv gültige darzuthun. An den stets sich verändernden objecten der aussenwelt wird ein gleichsam ruhender kern festgehalten, der in einer vielheit von erscheinungen unveränderlich

von neuem sich uns darbietet. Dieser kern wird nun als der wahre, eigentliche inhalt der erscheinungen herausgeschält aus der ~~sto~~ wechselnden ~~for~~ sinnlichen form und als objective wahrheit dem gedachten begriffe ~~zuertheilt~~ zuerkennt. In so weit also bleibt unser denken in steter wechselbeziehung zur aussenwelt und unsere begriffe, als art und gattungsrepräsentanten, weisen nach aussen zurück.
Allein der reichthum unserer begriffe ist hiermit noch keineswegs erschöpft; nicht alle lassen sich auf so leichte weise unterbringen. Das verfahren, vermittelst dessen jeder begriff auf eine sinnliche einzelvorstellung zurückgeführt wird, gilt schon in der mathematik nicht. Stuart Mill hat deutlich nachgewiesen, dass die ihr angehörenden begriffe keineswegs ihre entstehung einem inductiven verfahren verdanken, wie dies der fall ist bei den von sinnlichen vorstellungen abstrahirten. Während letztere stets auf anschauliche vorstellungen zurückweisen, und ihren werth gänzlich einbüssen, sobald man ~~man~~ ihrem sinnlichen ursprung nicht mehr nachweisen kann, sind die mathematischen kenntnisse gänzlich unabhängig von der erfahrung. Sie beruhen auf a priorischem wissen. Schopenhauer giebt dies zu und Kant hat dasselbe gelehrt. Allein beide sind im unrecht, wenn

sie ausser den sinnlichen, nur noch den mathematischen begriffen ein berechtigtes dasein im denken zugestehen.
Es bleibt nämlich eine grosse anzahl von begriffen zurück, welche sich ebensowenig, wie die mathematischen kenntnisse, auf sinnliche empfindungen, als ihren allerletzten ursprung zurückführen lassen. Es sind gerade diejenigen, welche uns sterblichen stets am meisten beschäftigt haben, nämlich die vernunftbegriffe oder ideen. Woher sind sie entstanden? Mit stillschweigen können wir sie nicht übergehen, und sie abfertigen mit dürren worten, wie Schopenhauer es gethan, noch weniger. Schopenhauer kennt zwar auch ideen, von denen wir späterhin reden werden, aber die vernunft und ihre begriffe verachtet er mit höhnendem spotte. Wir haben im sinne die idee gottes die des absoluten seins und thuens, die des wahren, schönen und guten. Schopenhauer erblickt in ihnen nur abstractionen eines sehr hohen grades, welche schon gänzlich durchsichtig geworden, nur noch einen hohlen klang besitzen, ohne jeglichen reellen inhalt. Wir können indessen

ihre existenz nicht läugnen, wir beschäftigen uns mit ihnen mehr, als mit allem anderen wissen, und selbst die, welche von ihnen nichts wissen wollen, werden doch stets, wie von einem drückenden alp, von ihnen belästigt. Ihr krampfhaftes bestreben, dieselben von sich abzuschütteln, beweisst am besten, dass sie ~~dieselben~~ ihr dasein keineswegs für scheinbar halten.

Wir lassen die frage nach dem ursprung dieser begriffe unbeantwortet. Dass das aus ~~dem~~ anschaulichen vorstellungen hervorgegangene verständige wissen, welches die dinge der aussenwelt unter begriffe unterreiht, uns nicht befriedigen kann, uns nicht den letzten aufschluss über ~~die~~ das ~~wahrheit~~ wesen der welt gewährt, haben schon viele dargethan niemand vielleicht mit lebhafterer und nicht nur den kopf, sondern mehr noch das gemüth des lesers ergreifender darstellung, als prof. Braniss in seiner metaphysik, p. 103 – 123. Schopenhauer hat selbst die wahrheit wo anders gesucht als in jeden von sinnlichen wissen abstrahirten begriffen, die er vernunftbegriffe benennt.

~~Wir nehmen die apriorische existenz~~

Wir begnügen uns mit der bemerkung, dass das denkende subjekt in spontaner selbstbewegung fortschreitet zur absoluten einheit des denkens und seins, ~~da~~ und dieselbe auch wirklich erreicht; ~~d~~ wir wollen aber kein eigenes system aufstellen, sondern nur die resultate des schopenhauerschen denkens darlegen, mit seinen mängeln und lücken.

Seine vernunftbegriffe, die keinen andern inhalt haben, als den sinnlichen empfindungsstoff, vermögen nicht den letzten aufschluss zu geben über die welt und ihr wesen; sie sind voller widersprüche, was unser autor selbst angedeutet hat (wurzel, 91 u. 92); zweifel und irrthum, reue und sorge sind ihre stete gesellschaft (Welt I - 41 sq). ~~Und doch thut das subjekt nichts sich vom irrthum zu befreien, nichts, um jene sorge von sich zu entfernen.~~ ~~sondern können wir uns nicht~~ Und wie sollte es auch anders sein? Ist doch das subjekt mit seinen begriffen noch stets befangen in der sinnlichkeit und unfrei wie diese. Haben wir uns aber schon früher gewundert, dass das subjekt die ruhige welt der anschaulichen vorstellungen, die nach Schopenhauern so klare und widerspruchslose, verlassen hat und sich muthwillig begeben hat in diesen widerstreit zwischen ihm und der sinnlichen welt so verwundern wir uns noch mehr, dass nach herbeiziehung des übels das subjekt in ihm soll stecken bleiben. Schopenhauer zeigt ~~es giebt für~~ ihm kein mittel, sich vom irrthum der verstandesbegriffe zu befreien, keinen weg, die dadurch entstandene sorge zu entfernen. Hier haben wir die ungeheure lücke zu constatiren, welche unser philosoph zurückgelassen hat in seinem denken und zu deren ausfüllung er nichts unternommen; für ihn giebt es keinen weiteren fortschritt des denkenden subjektes über die verstandeswelt hinaus, für ihn giebt es kein ferneres streben des subjekts, endlich zur absoluten einheit des denkens und seins vorzudringen, sondern bei dem aus der sinnlichkeit entnommenen wissen bleibt er stehen, welches wie sie unvollkommen, voller widersprüche und wie sie unfrei ist. Doch es sei fern von uns ~~versagt~~, hier ein eigenes system aufstellen zu wollen; wir begnügen uns damit, die resultate des schopenhauerschen denkens darzulegen, mit seinen mängeln und lücken.

III.

Wir stehen vor einem worte, welches Schopenhauer in ganz neuem und unerwarteten sinne in die philosophie einführt. Sein ganzer stolz beruht auf diesem worte, zu wiederholten malen ruft er dem leser in's gedächtniß zurück, dass er es ist, und kein anderer, der sowohl das „ding an sich" endlich ausfindig gemacht, als auch demselben die richtige benennung zuertheilt habe. In den schriftstellern längstvergangener zeiten macht er jagd und freut sich, wenn er dieses wort in einem verwandten oder ähnlichen sinne, wie bei ihm gebraucht findet. Auch in den werken der neuern ist er dem worte eifrig auf der spur, und calculirt ängstlich, ob der autor dasselbe wohl aus seinen werken überkommen habe, oder durch glücklichen instinct selbst darauf verfallen sei. Dass es dem autor schlecht ergeht, wenn er das wort aus Schopenhauer ohne anführung der quelle entlehnt zu haben scheint, ja dass es ihm sehr schlecht ergeht, erinnern sich die leser Schopenhauer's nur allzu deutlich.

Sobald ein neues wort gebildet ~~wird~~ oder einem alten eine neue bedeutung untergeschoben wird muss ein triftiger grund dies verfahren entschuldigen. Schopenhauer wollte den namen des "dinges an sich" nicht in der erscheinungswelt, in der welt der anschaulichen vorstellungen aufsuchen, sondern in unserem eigenen innern, in unserm selbstbewusstsein. Hier finden wir uns ~~unmittelbar~~ als <u>wollend</u>; von allen unsern erkenntnissen sei uns der wille am ~~besten~~ meisten bekannt, am besten vertraut, denn wir finden ihn im innern unseres eigenen selbst. Diesen willen nun sondert Schopenhauer vom ~~der~~ ~~erkenntniss~~ intellect, er nimmt einen erkenntnisslosen willen an, der dem intellect vorangehe, ja ihn sogar erzeugt habe, und diesen erkenntnisslosen, blinden willen findet er nicht nur im thier und in der pflanze, sondern er weisst ihn auch nach in den unorganischen ~~gebieten~~ massen, den leblosen gebieden der natur. Den begriff des willens stellt er als den höchsten hin und zugleich als den am meisten concreten: ihm subsumirt er alle andern begriffe. Es fragt sich nun, ob unser philosoph unrichtig verfahren ist bei aufstellung dieses dogma. Dass er analoga nachweisst zwischen mensch und thier, ist höchst lobenswerth und kann viel beitragen zur aufhellung der wahrheit;

allein irrig hält er den trieb des thieres zur erhaltung seines daseins für identisch mit dem auf vernünftige motive sich äusseraden willen. Mit dem thier haben wir gemein das bestimmtwerden durch sinnliche motive, aber die bestimmung durch begriffliche motive ist unser alleiniges vorrecht. Wie nun die anschauliche vorstellung und der gedachte begriff keineswegs eins und dasselbe sind so auch nicht die beiden auf so verschiedene weise bestimmten functionen unseres ich. Durch sinnliche motive wird bestimmt unser begehren, aber dieses ist nicht wollen, aus dem einfachen grunde, weil beide thätigkeiten sich oft gegenüber-treten, sich bekämpfen und gegenseitig aufheben. Wenn wir also uns ~~auch~~ in unserem innern als wollend vorfinden, so ~~berechtigt uns nichts~~ sind wir nicht berechtigt diese eigenschaft auch auf nichtmenschliche wesen zu übertragen; im gegentheil alles spricht dagegen. Wir erklären durchaus nichts, wenn wir als allgemeinsten begriff den "willen zum leben" hinstellen und diesen allen gegenständen und wesen ohne unterschied zuschreiben. Das allgemeine wäre vielmehr die selbsterhaltungs-begierde, die wir in poetischer metapher auch auf unorganische gebilde übertragen können. Diese selbsterhaltungsbegierde braucht gar nicht von einem denkenden prinzip geregelt zu werden, sie ~~ist~~ gehorcht vielmehr blindlings dem

sinnlichen bestimmungsmoment und blind tritt sie
auch im menschen auf. Das allgemeine ~~also~~ für
thier und mensch ist die begierde zum leben
geleitet durch sinnliche motive, das besondere,
dem menschen allein wesentliche ist der vernünftige
wille, der sich auch auf ganz anderen gebieten
äussert und nicht nur in der erhaltung des
daseins. Einen vernunftlosen willen aber anzu-
nehmen, nöthigt uns nichts, vielmehr ist das
wollen eine besondere bestimmtheit des denkenden
ich.

Für Schopenhauer sind wollen und denken scharf
geschiedene gegensätze: der bewusstlose wille
~~ist~~ bildet den innersten kern des menschen, wie aller
übrigen natur~~gestalten~~wesen, während der intellect
nur ein accidentelles ~~ist~~, ein sekundäres moment
ist, ~~erschaffen~~ hervorgebracht vom willen zu seinem ~~bedarf~~
gebrauch und dienste. Hierbei konnte Schopenhauer
die frage nach der eigentlichen ~~wesen~~ natur dieser
beiden ~~dinge~~ wesenheiten nicht umgehen. ~~und~~ Der intellect
das denkende subject ist ihm einfach und
ungetheilt, aber keine transcendente hypostase
keine seele mit einer einfachen substanz. Nicht
diese bleibt übrig nach der vernichtung des kör-
pers, sondern der wille während ~~das~~ ~~in~~ subject der er-
kenntniss ~~ist~~ nur ein vorübergehender zustand des willens ist ~~welcher~~
~~verschwindet~~.

Der wille selbst erscheint dem subject der erkenntniss als object: er ist also, so weit wir ihn aus unserm selbstbewusstsein kennen, dem dinge an sich nicht ganz adäquat, weil schon behaftet mit der form des object-für-ein-subject-sein. Nun liess sich aber die ichheit nicht ganz verwischen, deshalb erklärt Schopenhauer das subject des wollens identisch mit dem des erkennens.

Wir könnten diesen ausspruch gelassen hinnehmen in dem sinne, dass wollen und erkennen modificationen eines und desselben ich sind. Allein dies ist nicht ganz die meinung unseres philosophen. Das ich, erklärt er weiter, (ist) der indifferenzpunkt, wo der willen und des intellects (sich) berühren und gehört beiden an (Welt II. 226). Wenn wir diesen worten näher zusehen, so bilden sie ein unauflösliches gewirr von widersprüchen. Schopenhauer bedient sich eines bildes, das wir beibehalten, um uns klarer zu verständlichen. Die wurzel einer pflanze soll den willen, die krone den intellect vorstellen, der indifferenzpunkt beider, der wurzelstock wäre das ich. Nun ist uns das gebiet des erkennens genau bekannt, es umfasst alle vorstellungen, mit ihnen aber ist auch das vorstellende subject gegeben. Wir können nämlich seine natur

~~mit~~ aus seinen vorstellungen ableiten und bestimmen. Dies thut Schopenhauer beständig in seiner erkenntnißtheorie. Stellen wir uns nun ganz auf den boden seines systems, so haben wir für die krone jener pflanze einen festen, bestimmten mittelpunkt und dieser ist das subject des erkennens. Dies hat aber gar nichts mit dem willen zu thun, kein einziges moment des wollens hat sich in die vorstellung verirrt. Denn wie wir oben gesehen haben, gehen die wahren und reinen vorstellungen nur von affectionen aus, welche den willen gar nicht berühren, gar nicht erregen. Wir haben ein willenloses erkennen, welches später so grosses auf dem gebiete der aesthetik leisten wird. Wie steht es nun um jenen indifferenzpunkt zwischen wollen und denken? Vom wollen überhaupt ist uns nur wenig bekannt, als da sind aufregungen des gemüths, zorn, freude, hass, mitleid. Das wollende ich hingegen, welchem wir ohne unterlaß in unserem selbstbewußtsein begegnen, kann nicht allein object sein

für jenes subjects des erkennens. Eine reine subjectivität will ihm Schopenhauer aber auch nicht zugestehen; ~~noch seine~~ und so irren wir rathlos umher und fragen: was ist denn dieses wollen und wollende ich. Aus den erscheinungen des willens können wir es nicht abstrahiren, wie wir es vorhin gethan mit dem erkennenden subject, denn ~~also~~ jene willenserscheinungen weisen nicht zurück ~~sind für den intellect object~~ auf ein wollendes ich ~~subject~~ als ihr quasi subjectives correlat, sondern sind vorstellungen für unsern intellect, sind ~~und~~ durch ihn uns bekannt, gehen also auf ihn zurück. Allerdings wird hiergegen jedermann einwenden, das wollende ich sei uns unmittelbar durch das selbstbewusstsein gegeben. Dies hat wohl auch Schopenhauer gemeint, als er in seinem ersten aufsatze über die wurzel des grundes von der identität des wollenden und erkennenden ich sprach. Nun sind aber die beiden ausdrücke: "wollendes ich" und "durch den intellect in uns erkanntes wollen" keineswegs synonym. Dies würde aber aus Schopenhauers worten folgen

Dieser aber besagt etwas ganz anderes, als seine spätere auseinandersetzung die er uns "Welt II. 220 gegeben hat. Hier zerfällt ihm das selbstbewusstsein in ein erkennendes, den intellect und in ein erkanntes, den willen. Fügt er nun auch hinzu, dass beide in das bewusstsein eines ich zusammenfliessen, so klingt dieser satz zwar schön, ~~besagt~~ behauptet aber ~~nichts~~ ganz falsches. Denn der erkannte wille, ~~wiewohl befreit~~ erscheint immer noch in einer vom intellect bedingten form; er ist der allgemeinen form des object-für-ein subject-sein unterworfen. Zweitens ist er behaftet mit der form der zeit, für seine einzelnen successiven erscheinungen ist also wiederum der intellect gewährsmann, der diesem a priori die zeitform ~~ein~~wohnt. Von den zwei übrigen objectformen, nämlich raum und causalität, befreit Schopenhauer den in uns gewussten willen; jedoch, was die causalität betrifft, glaube ich, mit unrecht. Denn die einzelnen in der zeit auf einander folgenden und vom intellect erkannten aeusserungen unseres willens sind stets causal, eben weil sie folgen einer ursache sind, denn keine willensaktion

ohne motiv, wie stets Schopenhauer uns versichert.
Wir sind demnach genöthigt zu constatiren, dass
es für Schopenhauer wirklich kein wollendes ich
giebt, dass die individualität, will er consequent
sein, nicht den willen berührt, sondern ~~eine~~
im intellect haftet und mit diesem nach auflösung
des gehirns" (vgl. "welt" II. 223) zu grunde geht.

IV. IV

Was sind nun diese triebfedern? höchst wahrscheinlich gleichbedeutend mit grundmaximen. Eine grundmaxime ist aber für Schopenhauer nicht eine durch vernünftige überlegung und vieljährige erfahrung erreichte ~~norm~~ verhaltungs-norm, welche man bestrebt ist zu befolgen und an welche man sich wendet, um in ~~irgend~~ zweifelhaften fällen sich rath zu erholen, sondern grundmaxime ~~ist~~ soll gleichbedeutend mit beschaffenheit des charakters sein. Da für die schopenhauersche vernunft nicht weiter reicht als ~~der~~ die bei anderen philosophen verstand genannte geistesthätigkeit, da ~~sie~~ ihr inhalt nur dem sinnlichen vorstellungskreise entlehnt und ohne diesen seine selbständigkeit nicht bewahren kann, da ~~[illegible]~~ das ganze schopenhauersche denken nur aus sinnlichen momenten zusammengesetzt ist, so kann er aus dem denken weder den begriff des guten noch den des bösen entwickeln. Er kann überhaupt ~~nicht~~ die grundmaxime des handelns durch die vernunft nicht ausfindig machen. Das princip der tugend entspringe nicht aus der vernunft, und ihr princip könne nicht a priori gefunden werden, d. h. durch selbstständiges vernünftiges denken.

Aber dies gilt nicht nur von der tugend, sondern von der maxime des handelns überhaupt. Diese erkennen wir erst aus der erfahrung in ihren einzelnen thaten; unmittelbar wissen wir sie durch das selbstbewusstsein. Der schopenhauersche mensch würde sich demnach folgendermaassen expliciren: Meine vernunft liefert mir die motive, sobald diese vorhanden sind, muss mein wollen mit der ~~gültigkeit~~ sicherheit eines naturgesetzes ~~ein~~treten. Wie ich mich aber gegenüber diesen motiven verhalten werde, weiss ich nicht zum voraus, sondern ich erkenne erst später, wer ich eigentlich bin. Finde ich, dass ich mich ~~[illegible]~~ stets durch egoistische motive bestimmen lasse, so kann ich daraus schliessen, dass sie der beschaffenheit meines charakters ungemein zusagen, dass also dessen innerste bewusstlose grundmaxime der egoismus ist. — Wir würden so drei grundcharaktere erhalten, den egoistischen, den boshaften, und den mitleidigen. Abgesehen nun davon, dass wir ~~in dies~~ bei dieser annahme auf eine unversöhnbare verschiedenheit im willen selbst gerathen, die gar nicht durch den intellect bedingt ist, also hinter die erscheinung bis auf ~~den willen~~ das ding an sich zurückgeht, abgesehen ferner davon, dass eine solche lehre die freiheit des menschlichen handelns und den einfluss der

vernünftigen entwickelung auf diese handeln gänzlich aufhebt, so bleibt noch die ungemein schwierige frage zu beantworten, wie es kommt, dass ein und derselbe mensch schlechte handlungen neben guten vollbringen, aeusserungen des mitleids neben aeusserungen der bosheit von sich geben kann. Denn wenn die tugend nichts zu schaffen hat mit der vernunft, so auch ihr gegentheil die sünde, was bewegt nun den menschen, sich einmal tugendhaft, ein andermal sündhaft gegenüber der aussenwelt zu verhalten? Die durch den intellect vermittelten motive wahrlich nicht denn diese ändern am willen nichts und zeigen ihm nur von fern den anlass zu seiner aeusserung. Die wahl der motive, welche der intellect vollbringt hat ebenfalls keinen einfluss auf den willen, denn bei mehreren motiven, die uns der intellect zu gleicher zeit vorführt, werden wir uns für dasjenige entscheiden, welches unserem willen am meisten zusagt. Was ihm aber zusagt, wissen wir gleichsam durch eine innere stimme, durch das selbstbewusstsein. Warum sagt nun einmal dem willen etwas gutes zu, ein anderes mal etwas schlechtes?

Wir finden mitleid bei allen menschen und egoismus ebenfalls bei allen; ein bischen bosheit

würde sich ~~auch~~ wohl auch bei dem gutmüthigsten nachweisen lassen. Deshalb können wir allerdings sagen dass sich im menschlichen handeln ~~eines~~ mitleidige und boshafte thaten unterscheiden lassen, wir können aber nicht mitleid oder bosheit im schopenhauerschen sinne als innewohnende triebfeder oder "grundmaxime des wollens" bezeichnen, denn diese grundmaxime des wollens ist gleichbedeutend mit angeborenem charakter. Sagen wir aber, es gebe drei verschiedene menschliche charaktere, welche sich ihrer natur gemäss bei gegebenen motiven äussern, so haben wir schon oben gesehen, dass wir ~~dann~~ durch weder die ~~ganze~~ handlungsweise eines einzelnen menschen vollständig erklären, noch ein für alle menschen geltendes höchstes ethisches prinzip erhalten. Wir müssen für die menschlichen handlungen ins gesammt einen viel umfassenderen ursprung annehmen,× nämlich das streben des ich, sich aus der unfreien sinnlichkeit in ~~ein~~ freies dasein emporzuheben und in diesem seine persönlichkeit als freie und vollkommene ~~zu~~ bejahen. Dies ist das streben jedes menschen. Wenn auch nicht alle zum letzten ziel gelangen, wenn auch viele auf der hälfte des weges, andere schon am anfange ermatten, so manifestirt sich doch dieses

streben bei allen: jeder will seine individualität
festhalten, sie so viel als möglich unabhängig machen, ja
sie über andere ~~herrschend~~ erheben. Dass die bunte
mannigfaltigkeit der menschlichen bestrebungen
sich ~~doch~~ auf jenen ursprünglichen trieb zurück-
führen lässt, ist nicht schwer einzusehen. In
allen erscheinungen des menschlichen handelns
finden wir stets ein ich, und zwar ein strebendes
sich selbstbezweckendes ich.

V)

Wenn wir nun nach dem wahren ursprung der moral fragen, so können wir nicht ohne weiteres, wie Schopenhauer gethan, jene innere verwandtschaft zwischen uns und der übrigen natur als den quell aller wahren tugend erklären, sondern wir müssen in der geistigen entwickelung des menschen den zeitmoment nachweisen, wo er ein sittlicher wird.

Gehen wir jene drei entwickelungsstufen im menschen zurück, die wir früher, als wir vom intellect sprachen, dargelegt haben, so können wir auf der ersten stufe, der des rein sinnlichen lebens, keine spur einer tugend entdecken. Der mensch ist hier noch unfrei, noch gänzlich befangen in den schranken der ihn umgebenden sinnlichkeit, deshalb giebt es für ihn weder gute noch schlechte handlungen. Begeht er aber wirklich eine schlechte handlung, so rechnen wir sie ihm nicht an, wir entschuldigen sie mit den worten: „er ist noch unvernünftig". Um jedoch wiederkehr der schlechten handlung und ihren schlimmen folgen vorzubeugen, bestrafen wir ihn; allein bei dieser züchtigung wenden wir uns fast gar nicht an seinen intellect, wir verursachen ihm sinnliche schmerzen, denn nur durch die sinnlichkeit können wir auf ihn

einwirken. Unterlässt er das böse, so ~~geschieht dies~~ thut er es nicht ~~sittlicher~~ ethischer motive halber, sondern die furcht vor der erneuerung sinnlicher schmerzen, welche sich in folge der that einfinden könnte, hält ihn zurück; deshalb ~~erzieht~~ erinnert seine erste erziehung bedeutend an die abrichtung ~~kl~~ junger thiere. Eine tugend giebt es während dieser phase seines lebens nicht und eine sünde auch nicht.

Auf der zweiten entwickelungsstufe, wo er sich aus der sinnlichen wirklichkeit emporhebt zum verständigen denken, gestaltet sich die lösung der frage bedeutend schwieriger. Wir können sie jedoch von vornherein mit nein beantworten.

Der verstandesmensch ist durch und durch egoist; im denken ~~möchte~~ will er alles in sich aufnehmen, was ausser ihm ist; im handeln will er sich zum mittelpunkt machen für alle und ausser ihm nichts gelten lassen. Man braucht einem kinde nur eine stunde lang zuzuschauen und man wird erstaunen, wie es nur mit seinem selbst beschäftigt ist und nur an dieses denkt. Mitleid ist ihm beinahe fremd; man sehe, wie es thiere behandelt und auch seinesgleichen, sobald es ihm freisteht.x) liebe äussert es nur denen gegenüber, die mit ihm spielen oder ihm naschwerk mitbringen

x) wie es über krüppel oder arme oder sonst mit einem gebrechen behaftete personen sich lustig macht.

und selbst seine neigung zu den eltern ist ~~nicht~~ keineswegs ~~frei~~ rein von selbstischen rücksichten. Von gerechtigkeit weiss das kind nichts und es fällt ihm gar nicht ein, sie zu üben; es ist ein kleiner tyrann, dem alles gehorchen muss. Finden sich auch von zeit zu zeit spuren des mitleides vor, so sind dies schwache regungen eines schlummernden gefühls, von dem es sich gar keine rechenschaft zu geben vermag.
~~Würden~~ Blieben ~~der mensch~~ wir stets auf dieser stufe ~~bleiben~~ stehen, ~~er~~ wir würden nie ~~ein~~ tugendhaft~~er~~. Der schopenhauersche mensch ist aber nicht weiter gelangt, denn er ist stets befangen im sinnlichen denken und den aus diesem entspringenden abstraktionen, er vermag ~~aber~~ nicht durch eigene selbstbestimmung sich in ein höheres gebiet emporzuheben, in das der vernunftbegriffe.
Da es ihm an der freiheit mangelt, so ist für ihn eine vervollkommnung im sittlichen gebiete rein unmöglich; für Schopenhauer giebt es kein ~~ziel~~ anderes als die bejahung oder die vernichtung des individuums innerhalb der welt der erscheinungen. Aber das individuum vermag nicht ~~sich~~ die grenzen seiner sinnlichkeit zu durchbrechen und sich ein freies, höheres dasein zu erringen. ebensowenig vermag es ~~die~~ der ausser ihm

befindlichen sinnenwelt zu einer vervollkommenung zu verhelfen

Nun ist aber das streben des menschen sich seiner idee stets näher zu bringen und in seiner persönlichkeit die göttliche idee mehr und mehr zur geltung zu bringen, allein tugendhaft. Da ferner dies streben allein verwirklicht werden kann durch die freie entwickelung der vernunftideen, so kann man sagen: keine tugend ohne vernunft. Schopenhauer aber, nachdem er sich den weg zur vernunft und zu ihren resultaten verschlossen hatte, musste nothwendig die grundlage der moral anderswärts ausfindig machen. Er verliess das gebiet des intellectes gänzlich und fand sie im reinen wollen, der nur allein frei ist. Er musste dann aber das schlechte ebenfalls dem gesichtskreise des intellectes entrücken und in den willen verlegen. Er hat dies gethan, wie wir oben bei seiner eintheilung der triebfedern gesehen haben. Hierdurch hat er aber, will er consequent sein, das system seiner

philosophie auf elendiglichste weise ~~untergraben~~ verachtet.
Denn der wille an sich, der eine, der freie müsste bald gut, bald schlecht sein und seiner willkühr bliebe es überlassen, bald tugendhafte, bald bösartige erscheinungen an sich zu manifestiren. Diese erscheinungen sind unfrei, folglich unterliegen sie keiner verantwortlichkeit; sollten sie aber am intellect das mittel besitzen, sich von ihrer sündhaftigkeit zu erlösen, so eröffnet sich uns ein unerwartetes, abenteuerliches gaukelspiel, indem ein freier ~~ein~~ wille eine böse manifestation seiner selbst hervorruft, dieser den intellect verleiht als werkzeug der seeligkeit (d. h. wieder zu ihm zurückkehren), dieses werkzeug aber nur versieht ~~vollstopft~~ mit ~~voll~~ abbildern der erscheinungswelt, die schon an sich schlecht ist (andere meinung Schopenhauers) und dann die schlechte und durch ein schlechtes instrument befreite erscheinung wieder in seinen schoos aufnimmt u. s. w.

Da wir gegenüber der darlegung ~~des~~ eines fremden systems nicht gesonnen sind, unsere positive meinungen ausführend zu beweisen, indem wir sonst genöthigt wären, einen eigenen ausbau schon heute aufzuführen mit winzigen kräften, so ~~[illegible]~~ haben wir zwar die schopenhauersche verneinung der freiheit und der individualität, ebenso seine irrige auffassung der tugend zurückzuweisen gesucht, selbst indessen haben wir nur das gegentheil als positive thatsache ~~meinung~~ hingestellt, ohne einen neuen beweis dafür zu liefern. Einen solchen findet der leser in aus~~reichender~~führlicher und anziehender darstellung in Braniss' metaphysik s. 111 fg u. s. 364 fg. Wir haben ihr nichts zuzufügen.

